

**«АРХАИЧЕСКОЕ»:
УТВЕРЖДЕНИЕ ШИРОКОГО ЗНАЧЕНИЯ ТЕРМИНА
В АНТРОПОЛОГИИ, КУЛЬТУРОЛОГИИ
И РЕЛИГИОВЕДЕНИИ**

Аннотация. В настоящее время термин «архаическое» получает все большее распространение в научных работах, хотя терминологическая рефлексия, в его отношении, остается за рамками публикаций. При этом в российском научном сообществе сохраняют позиции противники термина «архаическое» в широком значении. В работе предлагается обзор точек зрения на традиционную терминологию, и понятие «архаическое», а так же выдвигается ряд критериев, которые актуализируют термин «архаическое» или поиск более корректного термина.

Ключевые слова: архаическое, традиционное, первобытное, примитивное, дикость, изначальное, доистория, антропология, религиоведение, культурология, миф, религия, общество, культура.

В XX в. в антропологической и культурологической среде все чаще заходила речь об «архаических мифах», «архаических ритуалах» или «архаических культурах». К. Г. Юнг говорил об «архаических элементах сознания» [45, s. 29] и т. п., М. Мосс – об «архаических обществах» [49, p. 90, 177]. Й. Хёйзинга – об «архаических культурах» [44, p. 40], Р. Белла – об «архаических религиях» [33, p. 117]. Именно в таких терминах предпочитал характеризовать предмет своих исследований М. Элиаде [36, p. 11, 33] и его последователи.

При всем этом, процесс терминологической рефлексии, в данном случае, оставался за рамками подавляющего большинства наиболее известных работ, за исключением, главным образом, тех случаев, когда указанный термин употреблялся в узких специальных значениях, относящихся к античному искусству и истории. Обращение к понятию «архаическое», подразумевающему некий довольно широкий смысл, пусть и варьирующийся у различных исследователей, насколько можно судить, явилось следствием нарастающего ощущения неточности, и даже неприемлемости, ряда терминов, применявшихся к широкому кругу обществ, их религий и культур.

Рефлексия над терминами, традиционно применявшимися в описании народов этнографического времени

Нужно сказать, что в это время в научной среде фактически происходит ревизия терминов, которые в русскоязычных изданиях, по сложившейся традиции, чаще всего переводились как «первобытное». (Отмечается, что западной научной антропологической мысли в основном не свойственно широкое использование терминов в значении «первобытный», так что термин «первобытность» остается характерен, в основном, для приверженцев марксистского формационного подхода. В действительности, в большинстве своем, термины, которые переводились на русский язык как «первобытность», имели весьма отличное значение от того, которое предполагает такой перевод. [2, с. 22].) Во второй половине XVIII – начале XX вв., популярностью пользовался термин *savage* («дикость», «дикарь»), или еще *savagery* («дикость»), введенный в научный оборот, по-видимому, А. Фергюсоном и разработанный Л. Г. Морганом. Использовались термины *prehistory*, *prehistorically* («доистория», «доисторический»). Кроме того, известны термины *primeval* («первобытный», «первозданный») и *primordial* («изначальный», «исконный»). Большое распространение получил термин *primitives* («примитивы», «примитивные» или «простые»). Однако все эти термины имели существенные недостатки для описания, объектов, которые изучали антропологи и религиоведы.

Термин *prehistory* («доистория») традиционно относится к дописьменной эре существования человечества и, таким образом, связан с определенной хронологической эпохой. Это делает его неудобоприменимым к бесписьменным обществам этнографического времени (то есть, к эре «истории»). К тому же он сейчас считается несколько устаревшим. Так или иначе, если он еще применяется, то, главным образом, к эпохе, исследуемой по археологическим памятникам, и, более, в западной науке, как дань ее традиции. В российской же науке, особенно с советского периода, предпочтение отдавалось термину «первобытное».

С терминами *savage* и *primitives*, использовавшимися для обозначения известных бесписьменных обществ этнографического времени, были связаны затруднения иного характера. Первоначально эти термины не вызывали возражений. Как указывает Э. Эванс-Притчард, согласно господствовавшим в XIX – начале XX вв. представлениям, означенные общества занимают на своеобразной «шкале прогресса» место, во всем противоположное западному [40, р. 18, 105]. Однако,

по замечанию исследователя, в дальнейшем, по мере изучения т. н. «примитивных народов», было установлено, что «примитивность» или «простота» характеризует, главным образом, технологическую сторону [40, р. 29]. Так или иначе, становилось понятным, что эти термины, воспринимавшиеся, некогда, как само собой разумеющиеся, далеко не так удобопотребимы для характеристики обществ, религий и культур коренного населения Африки, Австралии, Океании, Северной и Южной Америк и др., как это казалось еще в начале XX в.

И все же, поскольку (при наличии довольно широкого круга терминов, выработанных наукой к тому времени) начинало назревать ощущение ситуации терминологической лакуны, некоторые западные исследователи, в частности А. Р. Рэдклифф-Браун и Э. Эванс-Притчард, отказавшись от термина *savage*, находили, возможным сохранить термин *primitives*. К. Леви-Строс использовал в своем творчестве оба термина, однако его *sauvage* (особенно в таких случаях, как наименование работы «*La pensée sauvage*» [47]), нужно понимать, был не совсем термин, в строгом смысле слова, а образ, яркий и знакомый читателю (не обязательно представителю научной среды). Термин *primitive*, *primitifs*, напротив, Леви-Строс широко использует как научный, пусть и с оговорками относительно его понимания. Он констатирует, что, за неимением лучшего, этот термин утвердился в лексиконе современной этнологии и социологии [46, р. 113]. И хотя исследователь считает, что лишь кажется, что термин полностью избавлен от путаницы, привнесенной его этимологией и поддерживавшейся устаревшим эволюционизмом [46, р. 114], главное, по его мнению, – помочь термину «*primitif*» в «освобождении от остатков по-прежнему тянущегося за ним философского понимания...» [46, р. 132]. Э. Эванс-Притчард, в свою очередь, пояснял, что прибегает к понятию *primitives*, так как, по его мнению, оно этимологически безукоризненно, и что употребление термина «примитивный» (*primitive*) для описания людей, живущих малочисленными сообществами с простой материальной культурой и не имеющих письменности, слишком прочно утвердилось, чтобы, чтобы его так просто отринуть. Правда, укоренение этого термина в антропологической литературе, и Эванс-Притчарду представляется не совсем удачным обстоятельством, поскольку, по его мнению, «ни одно слово не было причиной для большей путаницы в антропологических писаниях, в виду того, что оно может иметь и логический, и хронологический смыслы, и эти два смысла иногда не разграничивались в умах даже хороших ученых» [40, р. 18]. (Относительно последнего замечания, на наш взгляд, в русскоязычной литературе такой проблемы нет: здесь термин «примитивные» именно обладает

тем достоинством, что, в отличие от термина «доисторические», он не имеет устойчивых привязок к определенной эре на единой ленте человеческой истории – то достоинство, важность которого, по-видимому, начала осознаваться лишь во времена, когда термин стал вызывать принципиальные возражения – этические.)

Этические соображения вынуждали исследователей, так или иначе, пояснять, что данный термин употребляется не в уничижительном смысле. И необходимость подобных пояснений делает этот термин, неудобопотребимым. Кроме того, даже если понимать термин *primitives* до некоторой степени синонимично с *simple* («простые»), как это наблюдается у Э. Эванс-Притчарда, остается некоторая неопределенность «простоты», когда мы говорим о социальных институтах или религиях. К. Леви-Строс, относительно первого аспекта, заметил, что в сфере социальной организации, у предполагаемых «примитивных» (*primitifs*) выявляются весьма сложные системы [46, р. 117]. Э. Эванс-Притчард, применительно ко второму (религиозному) аспекту, насколько можно судить, обратил внимание на относительность такой «простоты», когда неоднократно указывал на трудности, подстерегающие исследователя при переходе от изучения религиозных институтов к верованиям, не столь простым, в смысле сознания идей, структур и их интерпретации [40, р. 86, 98, 109, 112.]. (В этом смысле, по-видимому, не внесет большей ясности и указание К. Леви-Строса на различие «так называемых «примитивных»» (*prétendus «primitifs»*) и «настоящих примитивных» (*vrais primitifs*)), и предложенные исследователем критерии их различения, тем более, он сам заметил, что такое различие «теоретически неловко и, в самом деле нецелесообразно» [46, р. 115].) Еще менее однозначным, на современном уровне знания, выглядит понимание термина *primitives*, как «простые», применительно к культурам. Хотя экстраполяция на область культуры такого разъяснения «простоты», которое, например, предлагает А. Р. Рэдклифф-Браун (как набора социальных ролей: большего для современных цивилизованных обществ и меньшего для традиционных обществ) [50, р. 5], все же оставляет место такой трактовке.

Показательно, что, при всем этом, в западной науке термины *primordial* и *primeval*, подчеркивающие «изначальное» в интересующих нас здесь явлений, не получили столь большого распространения, как наиболее близкий (по крайней мере, первому из них) русский термин «первобытность». Термин *primordial*, как обозначение некой первоначальной эры, скорее, характерен для религиозно-философских построений, в частности, т. н. «традиционализма». Правда, и некоторые относительно современные ученые

полагали его вполне подходящим для своих задач (например, у К. Гирца, в его «Интерпретации культур...» [42], *primordial* встречается 112 раз, а *primitive* – 42 раза, тогда как у Э. Эванс-Притчарда, в цитированных ранее «Теориях примитивной религии» [40], *primitive* – 282 раза, *primordium* – 2 раза, *primordial* – 0). В любом случае, он имеет подчеркнутое значение «изначального».

Термин *primeval*, в основном значении (при более емком, для антропологии, археологии, религиоведения и культурологии, смысле «первобытность»), имеет и «недостаток», сходный с тем, который мы рассматривали выше в связи с термином *prehistory*, – привязанность к некой шкале человеческого развития: ее первой эре – хронологической и стадиальной. Эволюционные модели предполагали, что ранние элементы человеческой культуры способны, некоторым образом, консервироваться и существовать синхронно с более развитыми общественными укладами. Однако «древность», «древний мир», как этап развития, приходящий на смену «первобытности», представляет собой понятие не равное «первобытности» по объему и критериям. Любопытно, что в русском языке это легко заметить, даже по тому, что к понятию «древность», «древний мир» обычно не применяется термин «консервация».

Пожалуй, наибольший «недостаток» широкого значения термина «первобытность» раскрывается в словоупотреблениях: «первобытность сегодня» или «современная первобытность». Уже эволюционисты допускали, что «консервация» верований и обычаев может не быть абсолютной. В дальнейшем, признаки осознания того, что общества и культуры этнографических народов не первоначальны, встречаются в трудах Э. Лэнга, А. Р. Рэдклифф-Брауна, Э. Эванс-Притчарда, К. Леви-Строса и др. У А. Р. Рэдклифф-Брауна эта мысль прослеживается в его рассуждениях о «предположительной истории» (*Conjectural History*) Дагалда Стюарта и в непосредственных указаниях на ситуацию отсутствия исторической информации о современных бесписьменных обществах и гипотетическом характере реконструкции прошлого, на основании косвенных данных [50, р. 49; 27, с. 9-10]. У К. Леви-Строса это понимание наиболее отчетливо выражено в упомянутом выше разграничении «подлинно» и «условно примитивных» народов. У Э. Эванс-Притчарда понимание того, что современные этнографические религии («примитивные религии») не изначальны, ощущается на протяжении всей его работы [40] и предполагает, что никакие теоретические эволюционные, психологические или социологические построения о первоначальном состоянии религии не могут быть научно оправданными. Эванс-Притчард весьма скептически относился

к таким изысканиям, и писал, что бесполезно искать *primordium* в религии, что это не научный метод – поиск истоков (*origins*), особенно когда они не могут быть найдены [40, р. 104, 105, 111].

В некотором роде, подобные процессы рефлексии можно наблюдать и в отечественном научном сообществе. Одним из примеров постепенного прихода к такому осознанию является попытка определения объекта исследования В. Н. Топоровым через понятие «первобытность»: «Под первобытными представлениями здесь будут иметься в виду, прежде всего, те модели мира, которые возникли как целое после неолитической революции... Верхней границей понятия «первобытный» является эпоха, непосредственно предшествующая созданию великих цивилизаций Ближнего Востока, Средиземноморья, Индии и Китая...» [29, с. 25]. В отечественной литературе постепенно назревало ощущение существенного различия между этнографической современностью и первобытностью. Такое понимание мы встречаем, в частности, у Е. М. Мелетинского и соавторов [20, с. 18]. И оно вынуждает исследователей брать, в этом случае, термин «первобытность» в кавычки.

Таким образом, стало ясно, что первобытность, как начальная стадия человеческого общества, религии, культуры, по существу, недоступна привычным методам гуманитарного исследования. Вся сомнительность традиционных приемов: психологической интроспекции и этнографической экстраполяции уже была продемонстрирована Э. Лэнгом и А. Р. Рэдклифф-Брауном [50, р. 3], а – в более радикальной форме – Э. Эванс-Притчардом [40].

О «первобытности», в широком смысле, как начальной эре человечества (существенно превышающей по длительности, все последующие эры вместе взятые), нам, прежде всего, говорит археология, с ее специфическими методами исследования, в том числе, методами из негуманитарной области знания (заметим, что палеоантропология, одним из своих источников, опять же, имеет археологию).

Но для темы данной работы важно то, что, даже в последнем значении, понятие «первобытность» охватывает все, что относится к «доистории»: в рамки «первобытности» помещается слишком много явлений, заметно отличных друг от друга. Иными словами, в «первобытность» попадают и нижнепалеолитические представители рода *homo*, и группы охотников и собирателей *homo sapiens neandertaliensis* и *homo sapiens sapiens* верхнего палеолита, и мезолитические и ранне-неолитические общества с интенсифицированным присваивающим хозяйством, и неолитические общества с комплексным хозяйством, и общества энеолита-бронзы, обладавшие технологиями добычи

и обработки цветных металлов, но, по тем или иным причинам, не перешедшие к государственности. Тем более важно, что у неолитических земледельцев, скотоводов и рыболовов этой «первобытности» больше сходства, в некоторых элементах религии, с населением раннегосударственных образований, нежели с верхнепалеолитическими и мезолитическими охотниками (конечно, с поправкой на то, что наши сведения о последних довольно скудны). Явные свидетельства тому обнаруживаются, в частности, при изучении изобразительной деятельности этих эпох. Опыт наших собственных исследований мифа склоняет нас признать справедливым утверждение В. Т. Ковалевой и Ю. Г. Цапко, что неолит приносит с собой принципиально новую образность [12, с. 17, 19], которая, как можно заметить, распространяется на обширных пространствах Евразии, сохраняется, в том или ином виде, довольно длительное время и даже перешагивает в некоторых культурах рубеж «истории».

В сложившейся ситуации, из имеющегося терминологического арсенала, русскоязычные исследователи стали чаще использовать термин «традиционное» (по поводу которого происходит и терминологическая рефлексия в научной литературе). По сравнению с терминами, рассмотренными выше, он имеет ряд преимуществ. В отношении упомянутых обществ, в определенных условиях, он действительно может быть вполне отвечающим объекту и предмету исследования. И, в любом случае, он не имеет одиозной окраски, как термины «дикари» или «примитивные». Он не привязан к хронологии, как «доисторическое» и «первобытное». Более того (и это оказывается принципиально важным для антропологии, культурологии и религиоведения), он шире, чем указанные термины и может применяться к явлениям, перетекающим из «доисторического» в «историческое» время.

Ряд исследователей считает термин «традиционное» наиболее предпочтительным, тогда как «расширительное» употребление термина «архаическое», которому посвящена эта работа, представляется недопустимым. Некоторые же склонны сближать данные термины, в той или иной степени, или видеть в них различные стороны одного явления. В этом смысле, примечателен пример определения культуры по различным критериям, приведенный А. В. Костиной: по «способу опредмечивания информации» — «дописьменная»; по типу социальной трансляции — «традиционная»; по «социальному носителю» — «крестьянская»; по характеру производства — «неспециализированная»; по уровню «ожидаемости и прецедентности» — «бытовая», «повседневная»; по соотносённости с периодом общественного развития — «архаическая», «доиндустриальная»; по типу хозяйствования —

«аграрная», и выбор конкретного термина, по словам исследователя, «связан с исследовательскими задачами и теми аспектами явления, которые требуют определенной фиксации» [15].

Однако такое представление интересующих нас терминов есть лишь гипотетический способ решения проблемы, только кажущийся простым. При сопоставлении предложенного набора характеристик явления, мы обнаруживаем несколько проблем: 1) различен объемом используемых понятий; 2) различны принципы, на основании которых данные понятия входят в иные группы понятий, не представленных в перечислении А. В. Костиной, но связанных с ними в определенные традиционные для науки ряды, например: «дикость» — «варварство» — «цивилизация»; «доистория» — «история»; «первобытность» — «древность» — «средневековье» — «Новое время» — «Новейшее время» (не говоря уже о многочисленных рядах, в которые встроено понятие «традиционное»); 3) мы по-прежнему (даже если наши научные интересы очень узки, и мы не стремимся к предельным обобщениям) остаемся без емкого понятия для описания интересующего нас явления — мы можем описать предмет через перечисление некоторых его признаков, но так и не сможем назвать свой предмет — останемся на уровне наименования единичного объекта, либо будем прибегать к внешним, относительно сущности нашей проблематики, признакам интересующего нас объекта.

Кроме этого, как можно видеть в отношении многих работ, включая цитированную выше публикацию А. В. Костиной, термин «традиционное» применяется исследователями далеко не только в узком смысле предложенного критерия «тип социальной трансляции». Точнее, термин, связанный в данном случае с традиционным типом социальной трансляции, вследствие экономии мышления, распространяется и за пределы области способов социальной трансляции. Фактически, большинство исследователей предпочитает не использовать, сложных многочленных конструкций, а описывает все подобные аспекты через термин «традиционное», который, таким образом, обретает слишком широкие рамки и нуждается в пояснении всякий раз, как исследователь принимает решение остановить свой выбор именно на нем.

Иными словами, термин «традиционное», при всей наличной тенденции, условно говоря, «не универсален». Он характеризует лишь одну, из сторон интересующего нас объекта реальности, для наших исследований несущественную, и, при всех достоинствах, не может снять терминологические затруднения в рассматриваемой здесь области. Еще точнее, он одновременно и не универсален, и слишком широк. Его смыслы заметно варьируются, в зависимости от области,

к которой он применяется: идет ли речь о «традиционных обществах», «традиционных культурах» или «традиционных религиях». Попытки конвенционально сузить и унифицировать его понимание, в том числе, в виде сближения его с широко понимаемым «архаическим», выглядят искусственными и не соответствуют закономерностям употребления терминов «традиционное» и «архаическое» в работах авторитетных исследователей. То, что мы прежде всего понимаем под «традиционным», не может заполнить ту терминологическую лакуну, на которую мы здесь пытаемся указать. И на наш взгляд, наука не нуждается в искусственном сближении термина «традиционное» с тем, что подразумевается исследователями, употребляющими термин «архаическое» в расширенном значении. Мы подчеркиваем, и считаем важным для науки именно то, что термин «традиционное» подразумевает нечто отличное по некоторым существенным параметрам от «архаического».

Предубеждение к понимаемому широко термину «архаическое», во многом, основывается на том, что этот термин получил узкое («точное») значение, определяющее период в истории античной Греции между т. н. «темными веками» и классическим периодом. Однако известно, что в антиковедении этот термин принят, начиная с XVIII в. и первоначально употреблялся только для обозначения специфического периода в греческом искусстве: после «геометрического» периода и перед классическим. И лишь затем он был перенесен на историю Греции этого хронологического отрезка. Такое перенесение в дальнейшем подверглось критике. Э. Снодграсс обозначил ряд параметров, по которым понятие «архаического» (*archaic*) не соответствует традиционно обозначаемому им историческому периоду, из которых, на его взгляд, наиболее существенным является «интеллектуальная революция» архаического периода [51, р. 13, 23, 28-34.]. М. Грант высказал мысль, что «архаичность» подразумевает некую примитивность, что может соответствовать уровню искусства, но не обозначенному этим термином этапу истории Греции, который, по его словам, был одним из наиболее плодотворных периодов в мировой истории [43, р. xii].

Как мы можем наблюдать, и в западной, и в отечественной научной традиции рефлексия над терминами для обозначения религий, обществ и культур, расположенных на различных отрезках единой ленты истории человечества, но не перешедших к «государственности», «цивилизации» и т. п., приводит к осознанию большей или меньшей неудовлетворительности традиционно применявшихся понятий. В свою очередь, увеличение числа исследователей, прибегающих к термину «архаическое» (*archaic*, *archaische*), в его спорном

расширительном понимании, по-видимому, так же является отражением неуспеха попыток поиска более точной терминологии, по поводу которой в научном сообществе был бы возможен консенсус относительно ее универсальности и этической приемлемости.

Термин «архаическое» в западной и отечественной науке XX – начала XXI в.

Теперь мы попытаемся более детально рассмотреть, для чего понадобился исследователям (в первую очередь, весьма известным) такой термин как «архаическое» в широком значении, которое, правда, нередко остается почти или совершенно не разъяснено.

«Архаическое» в западных исследованиях

В том, что касается западной мысли, мы разделим наше дальнейшее изложение по двум направлениям, условно названным здесь, для краткости изложения, «философским» и «этнологическим». Это будет более или менее справедливо, поскольку, психологическое (психоаналитическое) направление касалось интересующего нас вопроса, во многом, в духе философского умозрения, а дальнейшее осмысление рассматриваемых понятий в рамках «философского» направления мысли осуществлялось параллельно «этнологическому» и без систематического изучения научной базы последнего. Затем мы рассмотрим место понятия «архаического» в отечественной литературе (отчасти, как дань традиции разделять западную и отечественную науку, но в большей степени, как следствие положения вещей, сложившегося вокруг интересующего нас термина).

В рамках «философского» направления, имеет смысл начать с психоанализа. Термин «архаическое» или «архаичное» в широком и несколько расплывчатом значении мы встречаем у З. Фрейда и К. Г. Юнга. З. Фрейд, к примеру, говорит о психологических «архаичных» (archaischen) или «архаических» (archaische) чертах и процессах, связанных со сновидениями [41, s. 28, 78], а К. Г. Юнг – об «архаических душевных составляющих» (archaische seelische bestandteile), «архаических пережитках» (archaischen Reste) [45, s. 29, 172] и т. п. И, вероятно, не в последнюю очередь под влиянием фрейдизма и юнгианства, этот термин, в его расширительном понимании, получил вторую жизнь в научном сообществе. Хотя, нужно отметить, для Фрейда и Юнга, апеллирующих, главным образом, к греческой мифологии, их «архаическое», выражалось в образах, пришедших из античной архаики, и расширение смыслов здесь происходило, по большому счету, путем типизации элементов греческой мифологии и экстраполяции

их на область психологии человека. Непосредственное влияние Фрейдова терминология, в интересующем нас ключе, оказала на Г. Маркузе (отождествлявшего «архаическое» с самым началом человеческого) в области идей о сохраняющемся «архаическом наследии» (archaic heritage) цивилизации и обуславливающей ее «архаической ментальной незрелости» (archaic mental immaturity) [48, p. 56, 59, 60], а также, как мы увидим, – на Ж. Бодрийяра и еще ряд исследователей, которые, так или иначе, касаются тезисов З. Фрейда об «архаическом».

Й. Хёйзинга предпочел термин «архаика», «архаичное» (archaïsche) применительно к обществу и культуре, а также верованиям [44, p. 40, 163, 164]. Чтобы понять, что и здесь мы имеем дело с расширительным пониманием, достаточно упомянуть, что он применяет этот термин к жизни культур (archaïsche cultuurleven) и обществ (archaïsche samenlevingen, archaïsche gemeenschappen) Древнего Китая, американских индейцев и меланезийцев [44, p. 82, 86, 91]. Основным фактором, через призму которого Хёйзинга рассматривает «архаику», является «игра», «игровой характер» архаического культового действия, «захваченность» (Ergriffenheit) им [44, p. 43, 44]. С точки зрения Хёйзинги, и архаическое общество, и архаическая культура «играют», «разыгрываются», проникнутые агональным духом, а сравнение такого способа игры с игрой детей и животных [44, p. 45, 86], по-видимому, призвано указать на «детский» и «животный» – «ранний» характер. Настолько «ранний», что, говоря о порожденных этой игрой образах, Хёйзинга не стремится разделить в них «примитивное» (primitief) и «архаическое» (archaïsche), при этом, для Й. Хёйзинги, насколько можно понять, конец расширительно толкуемого «архаического» приходит со средневековьем [44, p. 171, 211].

Ж. Бодрийяр так же прибегает к термину «архаичное» или «архаическое» (archaïque), хотя иногда использует и термин «примитивные» («primitif») [32, p. 14, 165], который он, правда, ставит в кавычки. Насколько можно судить, Бодрийяр до некоторой степени отождествляет archaïque и «primitif». И, наподобие того, как «традиционное» (traditionnel) противопоставлено «современному» [32, p. 166], «современному» же, в определенных смыслах, противопоставлены у Бодрийяра и эти два понятия. Примечательно, что archaïque, «primitif» и traditionnel, для Бодрийяра, вовсе не полные синонимы: заметно, что, при явном доминировании термина traditionnel, Ж. Бодрийяр предпочитает именовать archaïques некоторые вещи, культурные пережитки, реконструируемые ранние верования и психические структуры [32, p. 14, 178, 181] (последние – возможно – из-за определенного следования терминологии З. Фрейда).

Ж. Деррида, по-видимому из представлений об античной архаике, выносит свои представления об оппозициях «архаического» (*archaïque*) и «классического», «высшего» и «низшего» (аналогичных, но не тождественных) [34, р. 400, 401]. Но, помимо этого, нас интересует его пояснение, что «архаическое» не является изначальным (*l'originaire*) или аутентичным [34, р. 401]. Когда же Деррида заводит речь об «архаическом» у К. Леви-Строса, мы убеждаемся, что «архаика» Дерриды – нечто более обширное по своим смыслам. Он говорит, что «архаические» общества, в глазах К. Леви-Строса, предстают как образцовые, а саму этнографию Леви-Строса характеризует, как «мотивированную тоской по невинности, архаичной и естественной» [34, р. 426, 427].

В научно-исследовательской среде расширительное толкование термина «архаическое» обрело свое место не столь непринужденно. Речь о понимании «архаического» в рамках направления, которое здесь, для краткости, условно именовано «этнологическим», следует начать, по крайней мере, с М. Мосса, которого, справедливо относить именно сюда, не смотря на некоторую близость его мысли вышеозначенному «философскому» подходу к интересующему нас вопросу.

М. Мосс прибег к термину *archaïque* для обозначения обществ специфического типа, которые он отличает от «именуемых примитивными» (*dites primitives*) и «совершенно примитивных» (*très primitif*) (к последним он относит только австралийских аборигенов и огнеземельцев), а к архаическим, в виде примера, относит вьетнамцев, которых именует также «протоисторическими» (*protohistoriques*) [49, р. 5]. В другой работе он характеризует общества «архаические», в его понимании, как те, которые можно было бы назвать обществами «отсталого» или «архаического» типа [22, с. 86, 87]. Помимо этого, к словопотреблению *archaïque* («архаическое», «архаичное») и *archaïsmes* («архаизмы») М. Мосс не единожды прибегает, когда заводит речь о языке песен и тайном языке [49, р. 90, 177] (любопытно, что он рассматривает эти феномены на примере австралийских аборигенов, которых, как мы видели, в той же работе он ранее характеризовал, как «совершенно примитивные»).

В отношении К. Леви-Строса, остается не вполне понятным, почему он, помимо широкого употребления в своих работах терминов «примитивные» (*primitif*) и «примитивное» (*primitive*), прибег к терминам «архаическое» (*archaïque*) и «архаизм» (*l'archaïsme*). Он посвятил им и их связи с понятиями *primitif* и *primitive* специальную главу «Понятие архаизма в этнологии» [46, р. 113-132], из которой можно заключить, что эти группы понятий, оказываются в значительной

степени синонимичны. В частности, точно так же, как он говорил о «настоящих примитивных» («vrais primitifs») и «так называемых «примитивных»» (prétendus «primitifs»), он рассуждает «о состоянии архаического» (état archaïque) в терминах «подлинный архаизм» (archaïsme authentique) или «истинный архаизм» (archaïsme véritable) и «псевдоархаические» (pseudo-archaïques) или «так называемые архаические» (prétendus archaïques), и критерии их различения, которые он предлагает – общие [46, р. 126, 127, 128]. Относительно того, что может отличать «архаическое» и «примитивное» у Леви-Строса, нам кажется, можно выделить два параметра: 1) по крайней мере в «Структурной антропологии», l'archaïsme, archaïque и archaïques используются преимущественно для обозначения обществ и культур, их периодов, тогда как primitifs и primitives применяются, главным образом, к людям (членам таких обществ и носителям таких культур); 2) «архаизм» (l'archaïsme), для Леви-Строса, похоже, имеет дополнительный хронологический, условно «примордиальный» или «аутентичный», оттенок (тогда как primitive и «primitif» выглядят у него почти сугубо типологическими). Наиболее заметно это проявляется в том, что именно archaïsme originel и archaïsme véritable он предпочитает для указания на изначальный и отдаленный во времени период, принадлежащий доистории и являющийся вотчиной археологов [46, р. 126]. Так или иначе, на данном этапе, для нас важно, что, не смотря на туманность оснований, К. Леви-Строс предпочел оставить такую терминологическую избыточность, действительную или мнимую. Подобно многим исследователям XX в., это ему оказалось нужно, пусть, причина не получила эксплицитного выражения.

Понятие «архаического» использует и К. Гирц, хотя оно, не входит в его основной понятийный аппарат. Гирц рассуждает о религиях, обществах, мышлении, и чувствах, главным образом, в терминах: «традиционные» (traditional), «примитивные» (primitive) и, весьма часто, «изначальные» (primordial) [42, р. 172, 174, 255]. Но даже если прямо он так не формулирует, из контекста его работы, становится понятно, что встречающееся у него «архаическое»: «архаические чувства» (archaic sentiments), «архаические концепции» (archaic conceptions), «"архаическо-магические" теории» («archaic-magical» theories) [42, р. 204, 317, 320] и т. п. — является некоторой характеристикой «традиционного общества» и «традиционной религии».

В отличие от К. Леви-Строса и К. Гирца, у Р. Беллы, термин archaic (в значении «архаическое») занимает принципиально более важное место в исследовании религии. При этом и само понимание «архаического» у него существенно отлично от представлений вышеуказанных

авторов. «Архаическое» у Беллы, с одной стороны, противопоставляется образованиям т. н. «осевого времени», а с другой — тем, которые принято связывать с вождествами и родовым строем [33, р. xvii, 118]. К области «архаического», Р. Белла, прежде всего, относит «мир Древнего Средиземноморья» (до Древней Греции, которую он относит к «Осевому времени»), Древний Египет. Месопотамию, Китай династии Шан и Западных Джоу, а также «случаи Нового Света» (что подразумевает, по-видимому, инков, майя и ацтеков, которых он упоминает далее) [33, р. 157, 210, 211, 214]. Важно заметить и то, что, даже когда он исследует архаическую религию, он, зачастую, предпочитает описывать ее как «религию архаического общества» или «архаической цивилизации» [33, р. 118, 158, 159].

Р. Белла атрибутирует эти общества, как «архаические», по ряду параметров, среди которых особое внимание уделяет возникновению монументальной архитектуры, обожествлению правителя, возникновению спекулятивных направлений трактовки мифов, а в качестве факультативного атрибута, — появлению письменности [33, р. 213, 214, 231, 276]. Таким образом, у Р. Беллы мы наблюдаем довольно строгое очерчивание границ архаического (которые, правда, не согласуются с представлениями антиковедов о границах, собственно, греческой архаики), применительно к обществу и религии.

Любопытно, что, помимо такого строго определенного специального значения, Р. Белла допускает употребление словоформы *archaic* не в качестве научного термина, а в качестве эпитета (который, вероятно, лучше перевести как «архаичное») в значении: «устаревшее», «примитивное». В таком смысле он говорит о ритуальном языке, языке Библии короля Джеймса, санскрите Ригведы [33, р. 157, 316, 483].

Для нас же существенно, что не только в частном случае сомнительной «осевой» атрибуции греческой архаики или некоторой вольности в подборе эпитетов, но и в области изучения мифа (собственно, подвигнувшей нас обратиться к рассмотрению терминологических проблем), концепция «архаического» Р. Беллы, по-видимому, испытывает трудности. Мы видим, что, типологически, мифы «архаических» (по классификации Беллы) периодов истории Египта, Месопотамии и Китая представляют нечто заметно различное между собой. Такое положение вещей замечает и сам Белла [33, р. 241, 246, 249], но это не заставляет его взглянуть иначе на свою концепцию. Более же всего из такой концепции выпадают «архаические» индийские веды, особенно Ригведа. Р. Белла, по-видимому, справедливо относит складывание вед, хронологически (и, пожалуй, с большей уверенностью можно сказать тематически — А. О., О К.), к периоду в истории Индии,

ранее того, который он предпочитает именовать «осевым». Однако основные темы и образы Ригведы, насколько можно судить, относятся не только к «доосевому», но и к догосударственному периоду. То есть, как минимум, — к периоду арийских вожеств (которые, как известно, и пришли на смену первым государствам Индии, архаическим, если применить к ним параметры «архаики», заданные Беллой, но не имевшим никакого отношения к ариям и их священным текстам). «Архаическая» (по классификации Беллы) Ригведа будет, если можно так выразиться, «доархаичной» по содержанию (если руководствоваться параметрами «архаического» у Беллы). В ней нет обожествления правителя. Скорее, здесь происходит не обожествление, а отождествление, и «отождествляется» не фигура правителя, а любой участник ритуала, повторяющий, в том или ином виде, божественное деяние, как, например, это происходит в ритуальной поединке ария-вайшьи и шудры [11]. Это характерно для мифологической формы мировосприятия уже в т. н. «примитивных религиях» [31]. А ее (Ригведы) космогонии воспроизводят, в числе прочего, те же образы и идеи, что мы встречаем в материалах изобразительной деятельности населения степной и лесостепной зон Евразии, начиная с неолита [8, с. 305-308; 13, с. 126-132].

Так или иначе, пытаясь оценить концепцию «архаического» у Р. Беллы, мы должны отдавать отчет в том, что для него не последнюю роль играет вопрос классификации. И потому для самого Беллы такое понимание термина «архаическое» вполне удобно: классификатор стремится всеми способами избегать неопределенностей, размытости границ. И в значительной степени, сугубо внутри своей концепции «архаического», Белла эти проблемы разрешил (за исключением странностей в атрибуции античной архаики и проблемы архаического мифа). Однако в тех случаях, которые интересуют нас, как и множество исследователей мифа, предмет, нередко, составляет именно то, что находится в такой неопределенной области, а жесткое и дробное членение, обусловленное требованиями классификации (внешними, по своим отправным моментам), зачастую, оказывается малоприменимым к исследуемым материалам.

Пожалуй, основным проводником понимаемого широко термина «архаическое» в западной культурологии и религиоведении является М. Элиаде. Элиаде писал об «архаическом мире» (*lumi arhaice*), «архаических языках» (*limbile arhaice*), «архаическом человеке» (*omul arhaic*), «архаических культурах» (*culturilor arhaice*), «архаических цивилизациях» (*civilizatiilor arhaice*), «архаических концепциях» (*conceptia arhaica*); «архаическом мифе» (*mitului arhaic*), «архаичном символизме»

(symbolism arhaic), «архаических техниках» (tehnici arhaice) шаманов, «самых архаичных уровнях культуры» (nivelurile cele mai arhaice ale culturii), «архаической религиозной идее» (idee religioasa arhaica) [37, р. 11, 13, 98, 121; 35, р. 42; 39, р. 62; 36, р. 11, 33] и т. п.

Контекст обращения М. Элиаде к «архаическому» свидетельствует о том, что этот термин, в одних случаях, приложим к «традиционным» (traditionale) и «примитивным» («primitive») обществам [36, р. 217, 233], по отношению к которым он понимается синонимически. В других же работах, «архаическое» может пониматься Элиаде, как нечто отличное от «традиционного». Это может проявляться в виде употребления этих терминов в рамках простого перечисления [38, р. 6, 7] или иметь некоторые теоретические обоснования, как, например, в рассуждениях о соотношении индийских вед с «Брахманами» и «Упанишадами», как противоположения «архаического» и «традиционного» [39, р. 111]. Подчас, синонимом «архаического» у М. Элиаде выступает и термин «примитивное» (очевидно, воспринимаемый им, как не вполне точный и удобный, а потому, зачастую, заключенный у него в кавычки) [37, р. 115]. В других же случаях, Элиаде, по-видимому, различает их [38, р. 72, 73, 79, 80].

Примечательным у М. Элиаде является и другое частное уточнение: «архаическое» выступает у него как характеристика и сибирского шаманизма, и австралийских верований, и тех верований (культ предков), которые, предположительно, возводятся им к европейскому мезолиту [39, р. 62; 36, р. 33] – явлений, которые традиционно принято классифицировать, как «стадиально» или «типологически» различные (пусть, в свою очередь, строгость таких классификаций спорна, как спорным, на нынешнем уровне знания, представляется деление на чистый «шаманизм» и чистый «магизм»).

Как мы можем видеть, при необъясненности и подвижности значений, которые М. Элиаде вкладывал в различных своих работах в этот термин, можно заметить признаки того, что Элиаде наделял свое «архаическое» способностью указывать на некое сущностное свойство. Для Элиаде, таким сущностным свойством «архаического» человека, свойством его мышления, религии, культуры было то, что исследователь назвал «мифом о вечном возвращении» – стремление к бесконечно повторяющемуся возврату к первоисточкам всех смыслов [37, р. 7, 13, 28, 38, 95].

В инструменталистском же аспекте, «архаическое» у Элиаде становится средством лаконично указать на сходные черты, связующие между собой общества, культуры и религии, которые так сложно охарактеризовать иными способами (отдаленные во времени,

но не первобытные в узком значении слова, однако же и не перешедшие к стадии цивилизации; или – наоборот – современные, но не отличающиеся по существенным признакам от первобытных или древних обществ).

«Архаическое» в работах отечественных исследователей

В публикациях отечественных исследователей «архаическое» также далеко не всегда подвергалось эксплицитной терминологической рефлексии. Тем не менее, во многих случаях, когда соображения касательно терминологии оставались за рамками публикуемого текста, в понимании этого термина можно предполагать отсылки к его антиковедческой интерпретации. Например, у М. М. Бахтина, мы можем заметить признаки расширительной трактовки интересующего нас термина, когда он говорит о неумирающих элементах «архаики» жанров, которая остается жива благодаря ее способности к постоянному обновлению [3, с. 120]. Тем не менее, поскольку он далее говорит об античных истоках таковой «вечно живой» архаики [3, с. 120], даже если ее жанровой вершиной он именует творчество Ф. М. Достоевского, это вполне можно интерпретировать, как допущение некоторой аллегоричности в терминологии, по-прежнему отсылающей к сформировавшемуся в антиковедении узкому значению.

С. А. Токарева, насколько можно судить, термин «архаическое» интерпретирует, как марксиста, поскольку этот термин обнаруживается в некоторых произведениях К. Маркса и Ф. Энгельса, в частности, «архаическая формация» [28, с. 31]. При этом основным термином для обозначения самой ранней формации, для него, в соответствии с советской традицией, остается «первобытное». «Архаическое» же, для С. А. Токарева, даже при допущении возможности несколько более широких смыслов, противоположно «первобытности». Говоря об «архаическом», С. А. Токарев ссылается на У. Д. Перри, понимавшего таковое, как высокую культуру, основанную на земледелии, сложной технике строительства, металлообработке и т. п. — противоположную «примитивной» культуре собирателей. При этом С. А. Токарев связывает то, что Перри именовал «архаическим», с отходом от первобытного коллективизма и доклассового общества, как сущностной черты первоначальной эпохи человечества – в понимании основоположников марксизма [28, с. 31]. Так или иначе, «архаическое», как маркер периода неустоявшейся марксистской терминологии, как культурно-историческая конструкция, характеризующаяся, по мнению С. А. Токарева, неупорядоченностью критериев (к тому же, напоминающая ему теорию т. н. «культурных кругов») [28, с. 32], очевидно, не удовлетворяла его.

Другой видный представитель марксистского направления в истории и религиоведении, Б. А. Рыбаков, был менее увлечен эвристическими возможностями этого понятия, однако весьма часто употреблял формы «архаичный», «архаизм», «архаика» и реже, собственно, «архаическое». Б. А. Рыбаков говорил об «архаичной части славянского хозяйства», «архаичном Ящере», «архаичной стадии» и «самом архаичном пласте», «первобытной архаике», «архаичных охотничьих представлениях», «языческой архаике» [26, с. 23, 40, 59, 60, 82, 366; 25, с. 273] и т. п. В ряде случаев, можно толковать смыслы этих терминов у Б. А. Рыбаков, как несколько различные (по крайней мере, в зависимости от того, относятся они к античности или же нет). При этом заметно, что во всех формах и во всех смыслах они понимаются, в большей или меньшей степени, широко. Можно также говорить о некоторой метафоричности терминологии Б. А. Рыбакова в этой области.

Существенно, что «архаичным», «архаикой» и «архаическим» (при всех справедливых претензиях, которые могут быть выдвинуты) Б. А. Рыбаков лаконично именует то, что он полагает «идущим из глубин первобытности» [26, с. 30, 32]. В указанных значениях, понятие «архаического» у Рыбакова отсылает к отдаленным эпохам энеолита и даже мезолита и палеолита, а у народов, давно перешедших к земледелию, это «архаическое» предстает уже в усеченном виде [25, с. 78, 236; 25, с. 61]. Особенно важно, что «архаическое» Б. А. Рыбаков воспринимает, как то, относительно чего не представляется возможным ожидать точной датировки, и особо подчеркивает, что, сам по себе, эпитет «архаичные» не дает представления о глубине древности [26, с. 41, 224].

Ю. М. Лотман представляет направление в отечественной гуманитарной области научного знания, фактически отличное от советского марксизма. И его обращение к термину «архаическое» имеет признаки иной методологической парадигмы. Лотман, по-видимому, все же расширительно трактовал этот термин, когда говорил об «архаической» окраске, применительно к употреблению славянизмов в творчестве М. Ю. Лермонтова, а также – об «архаической деревенской наивности», «архаическом и наивном сознании» [17, с. 118, 261].

Впрочем, в его противопоставлении «архаической песни» и «народной песни», а также письменной поэзии и «архаического фольклора» [17, с. 135, 156], смысл интересующего нас понятия остается не вполне прояснен и может, по-прежнему, тяготеть к «традиционному» узкому пониманию. Это же можно сказать и о его рассуждениях об «архаической стадии» развития искусства и «архаическом творчестве» [16, с. 56]. И тезис о несоответствии динамизма тела и неподвижной улыбки,

«свойственного многим архаическим и неевропейским скульптурам...» [16, с. 247] вполне может проистекать из устоявшегося узкого значения. Нужно учитывать, что «архаическое», о котором ведет речь Ю. М. Лотман, он часто рассматривает через призму греческой культуры (греческих культов Аполлона и Диониса, греческой поэзии, греческого театра, скульптуры и т. п.).

Однако, в тех случаях, когда Лотман заговаривает о специфических свойствах не знающего письменности «человека архаических эпох» [16, с. 56, 124], становится очевидным, что исследователь подразумевает явление действительно принципиально более широкое, нежели греческая «архаика». Например, склонность (которой, по мнению, Ю. М. Лотмана наделен «архаический человек») «изгонять» из мира случайность, представлять ее «результатом некоторой неизвестной ему, более таинственной, но и более мощной закономерности» [16, с. 56], насколько мы можем знать, потребует дополнительной интерпретации, применительно к собственно греческому мифологическому миропониманию, с акцентуацией на теме трагической случайности (разве только мы будем делать упор на таком компоненте рока, преследующего героев и богов, как предсказание случая). Так же более явно возможность расширительного понимания «архаического» и некоторые его смыслы прослеживаются у Ю. М. Лотмана в сопоставлении «первобытного синкретизма» и «раннеархаического этапа» культуры — через призму, характеризующей их «языковой бинарности» [16, с. 125].

В некоторых своих изысканиях к термину «архаическое» прибегал М. К. Мамардашвили. Во «Введении в философию», он характеризует основы философского и научного мышления как «архаические образования», что, по его мнению, проясняет происхождение заложенного в них «принципа понятности мира» [18, с. 83]. Большее место «архаическое» занимает в «Символе и сознании...» — совместной работе с А. М. Пятигорским. Здесь соавторы предлагают условное наименование «архаические культурно-языковые системы», в рамках которых функционируют т. н. «архаические факты» [19, с. 113]. Когда же соавторы заводят речь о примерах: «архаической культуре» Древней Индии, Африки и Центральной Америки [19, с. 188, 194], мы можем окончательно убедиться, что «архаическое» приобретает здесь транскультурное значение, отражающее определенный способ мышления (неформализованного), который принято возводить к глубокой древности, и, в конечном счете, — к некоторой стадии развития психологии ребенка.

«Архаическое», «архаичное» занимает заметное место в научном творчестве В. Н. Топорова, у которого оно соседствует с термином «первобытное», понимаемым чрезвычайно широко. В работах разных

лет, в частности, включенных в сборник его трудов «Мировое дерево» [29], Топоров говорит об «архаических коллективах», «архаическом ритуале», «архаичном «"предискусстве"», «архаичном обществе», «архаичном сознании», «архаичных коллективах», «архаичном мышлении», «архаичных культурах» [29, с. 26, 33, 34, 36-39, 280] и т. п. Из контекста работ заметно, что и «архаическое», и «архаичное» имеют у исследователя терминологический характер и понимаются синонимически. И точно так же есть явные признаки синонимического понимания В. Н. Топоровым «архаического» и «первобытного». Более того, если определение «первобытных» представлений о мире, как порождений временного отрезка неолит-протогосударственный период [29, с. 21], не вполне соответствует тому, что прежде всего стоит поднимать под первобытностью, то оно находится в русле тех основных смыслов, которые многие из приведенных здесь исследователей подразумевают под «архаическим». Нужно подчеркнуть, что, в основном, термин «архаическое» используется В. Н. Топоровым в связи с исследованием мифа. Вышеприведенные примеры интересующего нас словоупотребления отражают различные аспекты исследования именно этой области. И, в конечном счете, все они призваны охарактеризовать специфическую группу мифологических структур и образов, характерных обществам, религиям и культурам этого особого – «архаического» – типа.

Е. М. Мелетинский, в связи с необходимостью описания интересующей нас здесь группы обществ, религий и культур, оказался перед проблемой терминологического выбора между «первобытным» и «архаическим». В работах советского периода он, описывая различные аспекты, по сути, одного и того же объекта, прибегал к таким терминам, как «первобытное мышление» и «архаический тип мышления» [21, с. 164, 194]. При этом, в отношении интересующей нас области, «первобытное» встречается у него заметно реже, и применяется, главным образом, к сфере мышления и общественного устройства (традиционный для марксизма термин «первобытно-общинный строй»), тогда как «архаическое», чаще, описывает специфические общества, религии, культуры. Примечательно, что, при сохранении некоторой синонимии между условно «первобытным» и «архаическим», Е. М. Мелетинский различает «архаические» и «древние» общества [21, с. 236]. Критерием отличия архаических обществ от более поздних, Мелетинскому видится, прежде всего, нерасчлененность «однородно семиотизованной культуры», «душой», которой он называет «мифологизм» [21, с. 159]. «Архаичность», применительно к мифу, была для Мелетинского свойством явлений, типологически

не относящихся к средиземноморской античности, которую он, в свою очередь, предпочитал именовать «классической» [21, с. 163] (хотя это не соответствовало тому, что традиционно именуется «классической Грецией» и т. п.). По его выражению, уже в гомеровском эпосе (Гомер, предположительно, жил на рубеже т. н. «темных веков» и «архаического периода» — А. О., О. К.) «в тени или за бортом оставлено все архаическое...» [21, с. 259]. В более поздний период своего творчества, Е. М. Мелетинский, в совместной работе с С. Ю. Неклюдовым и Е. С. Новик, насколько можно судить, утвердился в выборе терминологии в пользу «архаического» в не соответствующем традиционному антиковедению понимании «архаики». Мы можем видеть это в пояснениях к предложенному разграничению фольклора на «архаический» и «классический» (или «традиционный»), а именно: «Архаический фольклор сохранился... в ряде бесписьменных культур Австралии, Океании, Америки, северной Евразии, Африки, у народов, не затронутых процессами государственной консолидации...» [20, с. 12].

У И. М. Дьяконова, в его поздней работе «Архаические мифы Востока и Запада» [7], «архаическое» становится основным термином, описывающим предмет исследования. Дьяконов говорит об: «архаическом способе мироощущения», «архаическом человеке», «архаическом обществе», «архаическом языке», «архаическом мышлении», «архаическом мифе» [7, с. 10, 11, 28, 43, 74] и т. п. Любопытно, что, как и у В. Н. Топорова, в терминологии И. М. Дьяконова, «архаическое» и «архаичное» выступают как синонимы, так что, наряду с «архаическим», у Дьяконова можно встретить: «архаичность мышления», «архаичные языки», «архаичные мифы» [7, с. 22, 23, 75].

Для нас важно, что И. М. Дьяконов поясняет значение, в котором этот термин применяется в данной работе. Дьяконов применяет понятие «архаическое» в целях характеристики мифов специфической группы, которые «слагались в Европе, Западной и Южной Азии в позднюю эпоху первобытности, до создания классового общества и городских культур, но продолжали существовать, более или менее неизменно, и позже...» [7, с. 7]. Примечательно, что И. М. Дьяконов отмечает существенное свойство указанной группы мифов, которое препятствует более и узкому их определению (содержательному, а не хронологическому), в связи с чем, такой несколько расплывчатый термин, как «архаическое» в широком значении, за счет, скорее, типологического, нежели хронологического характера, оказывается удобным операционально.

По-видимому, под влиянием мэтров западной и отечественной науки, «архаическое» в широком смысле, оправданно или нет, стало

входить в учебные пособия по философии, культурологии, религиоведению и т. п. В. Е. Давидович и Ю. А. Жданов, рассуждая о современности культур, говорят о проблеме синхронии культур «вершинных» (в смысле: развития науки, технологий и искусства) и «реликтовых», «архаических», называя, в качестве примеров, аборигенное население Андаманских островов, Амазонии и Новой Гвинеи [6, с. 162]. А. А. Ивин пишет об «архаических мифах» и «архаической культуре», применительно к проблеме «архаических» элементов в мышлении современного человека, и, вслед за К. Ясперсом, обнаруживает в «человеке массы» то, что сближает последнего с человеком архаического общества [10, с. 42]. При этом, как становится понятным из его перечисления 4-х основных эпох и соответствующих им обществ, он отождествляет архаическое и первобытное общество [10, с. 89]. У В. В. Биbihина термин «архаическая культура» оказался востребованным для пояснения некоторой стадии и типа культуры, которые он именует «ненадорванной культурой» и так же истолковывает ее через сравнение с когнитивными особенностями детского мировосприятия. При этом он подчеркивает односторонность параметра оценки с позиции современных навыков аккумуляции информации, создающее впечатление неразвитости «архаической культуры» [4, с. 38].

В расширительном понимании, «архаическое» и «архаичное», по-прежнему, можно наблюдать в современных научных публикациях, хотя значение и значимость таковых в этих работах различна. За неимением места, мы упомянем лишь некоторых из современных исследователей и крайне выборочно. К примеру, у Ю. М. Антоняна, А. А. Хлевова и Г. В. Зубко [1, с. 356; 30, с. 30; 9, с. 234], «архаическое» sporadически упоминается, однако оно не имеет определенной существенной функции, представляет собой, скорее, образ, нежели научный термин. Немногим отличается от такой ситуации позиция Д. П. Козолупенко, которая, подобно многим отечественным авторам, предпочитая иные термины («первобытные», «ранние», «традиционные»), все же, отмечает необходимость поиска нового термина для древних, в первую очередь, наиболее ранних мифов, но видит в роли такого термина «мифопоэтическое» [14, с. 18]. Смелей использует термин «архаическое» Н. Л. Павлов, который, пытается через него [23, с. 20, 57, 59] обозначить основные элементы и модели религиозной архитектуры. В первую очередь, явления, описываемые через понятие «архаического», относятся у Н. Л. Павлова к индоевропейскому миру [23, с. 11, 31] и в типологическом (как мир народов, говорящих на языках этой семьи), и в хронологическом (как время возникновения самой индоевропейской языковой семьи) смыслах.

При этом из содержания работы можно понять, что «архаическое» распространяется и за пределы общеиндоевропейских корней, поскольку религиозная символика рассматривается исследователем также и на материалах народов, принадлежащих к иным языковым семьям. Кроме этого, в некоторых случаях словоупотреблений «первобытный» и «древний», из содержания работы можно предполагать, что, для обоих этих терминов, «архаическое» обозначает некоторое их свойство [23, с. 30, 31]. Тем не менее, причины избрания Н. Л. Павловым именно этого термина остаются скрытыми. И можно лишь предполагать, что ощущающееся влияние работ М. Элиаде оказало воздействие и на выбор терминологии. Вероятно, так же следуя М. Элиаде (а в том, что касается психологических аспектов, возможно, – К. Г. Юнгу), к термину «архаическое» прибегает А. А. Польский. Он говорит об «архаическом ощущении» вечного возвращения, точнее, – о его утрате в современности: «Жизнь утрачивает архаическое ощущение Вечного возвращения в своем повторяющемся обновлении непрерывающегося движения к истокам Сакрального, учение о всеобщей повторяемости событий заменяется технологией наращивания исторической памяти» [24, с. 54]. Более важное значение имеет термин «архаическое» для Т. И. Борко, предпочитающей формулировать свои предметы исследования именно как «архаические культы», «архаические формы мышления», «архаические мифологические структуры» и т. п., при этом, Борко соотносит свое «архаическое», как с определенными культурами Сибири и Дальнего Востока, так и с определенными археологическими культурами [5, с. 5-7]. И надо заметить, что, как на характер основных положений, так и на выбор терминологии Т. И. Борко, значительное влияние, так же, как и на приведенных выше авторов, оказали идеи М. Элиаде.

Заключение

Мы попытались продемонстрировать, что термин «архаическое», понимаемый шире, нежели предполагает его специальное и признанное антиковедением значение, фактически, вошел в научный оборот. И, пусть, пунктиром, обрисовали пути такового вхождения, смыслы, усматриваемые за этим понятием, и проблемные области в которых оно представлялось исследователям, как имеющее некоторые преимущества.

Мы смогли увидеть и широкий разброс в трактовках, и характерное состояние частично или полностью скрытой (по крайней мере, от глаз читателя) рефлексии над понятием «архаическое» в кругу его сторонников. При этом, и в западных, и в отечественных исследованиях,

мы обнаружили явные признаки нужды в таком термине, как «архаическое», понимаемом в широком смысле. Из приведенных выше работ можно заключить, что эта нужда, по-видимому, зачастую, не вполне осознанная, заставляет исследователей прибегать к термину «архаическое», даже если терминологическая рефлексия по поводу него остается за рамками опубликованных работ. Иногда мы можем подозревать несколько интуитивный характер выбора терминологии по данному вопросу.

В отношении эксплицитной терминологической рефлексии, отечественные исследователи, как мы можем видеть, выглядят, возможно, несколько лучше (в смысле самого присутствия таковой рефлексии в отдельных работах). Однако в отечественной науке широкое понимание термина «архаическое», по-прежнему, вызывает сомнения, а остающаяся, таким образом, терминологическая лакуна нередко предлагается заполнить за счет иных терминов, на наш взгляд, не вполне подходящих на эту роль.

На наш взгляд, если вывести дискуссию по поводу расширительного понимания термина «архаическое» за пределы вопроса о его «допустимости», в силу «сложившейся традиции», и отправиться от приведенных выше работ, мы можем заметить, что он фактически заполняет описанную здесь терминологическую лакуну в двух основных направлениях.

Во-первых, когда необходимо обозначить некую группу обществ, культур или религий этнографического времени, которые характеризуются довольно низким уровнем технического развития, не имеют государственности и т. п., но к ним не корректно применять термин «первобытное» (по меньшей мере, в виду длительного времени их существования либо в виду наличия более конкретных признаков).

Во-вторых, когда требуется охарактеризовать общества, культуры и религии, относящиеся к весьма отдаленным временам доисторической или, может быть, начала исторической эры, но не перешагнувшие или едва перешагнувшие рубеж цивилизации (образования, относящиеся к интервалу неолит-ранний бронзовый век), то есть, не принадлежащие ни первобытности в узком смысле слова, ни развитым цивилизациям.

В обоих случаях термин учитывает два наиболее важных аспекта: относительной «простоты» и относительно глубокой удаленности от нас во времени рассматриваемых явлений или их корней. В первом случае, акцент ставится на условно «технологическом», во втором — на условно «хронологическом». И в обоих случаях существенно понимание вышеуказанной относительности, некоторой неопределенности,

расплывчатости, характеризуемого типа или хронологической привязки, что, в частности, заставляет нас прибегать к закавычиванию в попытках назвать эти аспекты.

С точки зрения триады «общество-культура-религия», термин «архаическое», на наш взгляд, особенно необходим оказывается для рассмотрения двух последних. Сильные его стороны: 1) его значение претерпевает незначительные смещения смыслов, применительно ко всем трем перечисленным областям – он способен их объединить по единому, общему для них существенному признаку; 2) его значение достаточно широко, чтобы преодолеть границы, расставляемые более специфическими терминами; 3) отсутствие жесткой хронологической привязки определяющего признака к абсолютной шкале времени (или, может быть, второстепенный характер таковой).

Слабые стороны широко понимаемого «архаического» (по крайней мере, на современном этапе):

1. Вопрос о начале «архаики» (хронологический и типологический).

2. Всякая, хоть сколько-то, расширительная трактовка «архаики» (т. е. помимо Греции), пока продолжает вызывать споры в научном сообществе (правда, справедливо будет заметить, что строгое следование «греческой» линии в трактовке термина «архаика» требует столь же строгого следования в отношении термина «первобытное» и «примитивное», в значениях, где оно сближается с термином «первобытное»).

3. Неоднозначна оценка допустимости расширительного применения термина «архаика», собственно, к греческой истории.

Так или иначе, придет научное сообщество к некоторому консенсусу по поводу рассмотренного здесь расширения значения научного термина «архаическое», или же нет, чего мы ожидаем от недостающего термина (помимо параметров, подробней уже проясненных ранее, таких как емкость, относительная универсальность и т. п.)?

1. Этот термин интересует нас в типологическом смысле, но не формальной типологии (которая стремится выделить как можно больше типов и подтипов), а типологии, отражающей существенные для изучения интересующего нас предмета черты (т. е. предмет изучения – не собственно типология, а миф, религия, общество, культура, которые нуждаются в типологическом описании, в том числе, для лаконичного обозначения). Мы должны помнить, что сугубо типологические исследования совсем не всегда предоставляют нам подходящий терминологический инвентарь для исследования иных предметных областей, как, например, типологическая концепция Ч. С. Пирса чрезвычайно трудно применима к исследованию мифа, который, казалось бы, именно она может описать наиболее детально и тонко.

Для понимания мифа, столь дробное членение, как, вероятно, и любое членение по внешнему основанию, оказывается малополезным, поскольку именно в этой области мы не можем высказываться о мифе более или менее уверенно.

2. По-видимому, желательно, чтобы термин имел «естественное» происхождение (как термины «традиционное», «примитивное» и, собственно, «архаическое») или, по крайней мере, не был конструктивно громоздким. При этом, он не должен быть столь же зыбким в области обоснования и столь «философским», как, к примеру, «осевое время». Очевидно, не годятся и конструкции, наподобие: «постпервобытности» (postprimeval), «поздней первобытности» (last primeval) (не говоря уже о подобных подступах к термину «primitive»), поскольку не проблема периодизации и даже не проблема чистой типологии вызвала эту дискуссию. Искусственно выглядели бы и термины, наподобие, «протоархаического». Термин «раннеархаическое», в интересующем нас аспекте, тоже не решает проблемы, поскольку просто обозначает начало «архаики».

3. Принципиально важно, чтобы этот термин был удобоприменим к проблематике исследования мифа и ритуала, поскольку это, по меньшей мере, одна из тех исследовательских областей, в которых наиболее остра нужда в таком термине, как «архаическое» в широком смысле или в его возможном менее дискуссионном заменителе.

Библиографический список:

1. Антонян Ю. М. Миф и вечность. — М.: Логос, 2001. — 464 с.
2. Артемова О. Ю. Комментарии // Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. М.: «Восточная литература», 2001. С. 22.
3. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского / Бахтин М. М. Собр. Соч. в 7 т., Т. 6. М.: Русские словари, Языки славянской культуры, 2002. 800 с.
4. Биbihин В. В. Язык философии; 3-е изд., стер. СПб.: Наука, 2007. 389 с.
5. Борко Т. И. Шаманизм: От архаических верований к религиозному культу. Екатеринбург: Изд-во «Банк культурной информации», 2004. 152 с.
6. Давидович В. Е., Жданов Ю. А. Сущность культуры. Ростов: Изд-во Ростовского ун-та, 1979. 264 с.
7. Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. — 247 с.
8. Журавлев А. П. Об орнаменте сосуда со стоянки Пегрема II // Советская археология. 1976. № 3. С. 305—308.

9. Зубко Г. В. Древний символ. Истоки. Смысловая структура. Эволюция. М.: Университетская книга, 2010. 248 с.
10. Ивин А. А. Философия истории: Учеб. пособие. М.: Гардарики, 2000. 524 с.
11. Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. Пер с англ. предисл. Т. Я. Елизаренковой. М.: «Наука», 1986. 196 с.
12. Ковалева В. Т. Цапко Ю. Г. Проблема эволюции художественного стиля и культуры населения лесной зоны Урала в каменном веке // Вопросы археологии Урала. Вып. 23. Екатеринбург, 1998. С. 4—28.
13. Ковалева В. Т., Осинцев А. В. Мировое древо – древнейшая модель мироздания (по материалам неолитических комплексов Зауралья и Западной Сибири) // Барсова гора: 110 лет археологических исследований / Под ред. А. Я. Труфанова и Ю.П. Чемякина. Сургут: МУ ИКНЦП «Барсова гора», 2002. С. 126—132.
14. Козолупенко Д. П. На гранях культуры (системный и междисциплинарный анализ мифа в его различных аспектах: естественнонаучная, психологическая, культурно-поэтическая, философская и социальная грани мифа как комплексного явления культуры). Научное издание: монография. М.: Канон+, 2005. 212 с.
15. Костина А. В. Традиционная культура: К проблеме определения понятия [Электронный ресурс] // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение» / Культурология, № 4, 2009. Режим доступа: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/4/Kostina/> (дата обращения: 02.03.2011).
16. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: «Искусство-СПБ», 2000. 704 с.
17. Лотман Ю. М. Структура художественного текста // Лотман Ю. М. Об искусстве. СПб.: «Искусство СПБ», 1998. С. 14—285.
18. Мамардашвили М. К. Введение в философию / Мамардашвили М. К. Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002. 832 с.
19. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символе и языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 224 с.
20. Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю. Новик Е. С. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: РГГУ, 2010. 285 с.
21. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: «Наука», 1976. 408 с.
22. Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах / Мосс. М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. Пер. с фр. М., 1996. 369 с.
23. Павлов Н. Л. Алтарь. Ступа. Храм. Архаическое мироздание в архитектуре индоевропейцев. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. 268 с.

24. Польский А. А. Постскрипумы смерти: от мифологии к мифологеме. Ставрополь: СКСИ, 2008. 96 с.
25. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М.: «Наука», 1987. 784 с.
26. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1994. 608 с.
27. Рэдклифф-Браун А. Р. Метод в социальной антропологии. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. 416 с.
28. Токарев С. А. История зарубежной этнографии: Учеб. пособие. М.: Высш. школа, 1978. 352 с.
29. Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. В 2-х т. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. 448 с.
30. Хлевов А. А. Предвестники викингов. СПб.: Евразия, 2002. 336 с.
31. Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. Пер. с фр. М.: Ладомир, 2002. 414 с.
32. Baudrillard J. Le systeme des objects. Paris: Gallimard, 1990. 278 p.
33. Bellah R. N. Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011. 746 p.
34. Derrida J. L'écriture et la difference. Paris: Editions du Seuil, 1967. 442 p.
35. Eliade M. Imagini si simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios. Bucuresti: «Humanitas», 1994. 240 p.
36. Eliade M. Istoria credintelor si ideolor religioase. Bucuresti: Univers Enciclopedic, 2000. 808 p.
37. Eliade M. Mitul eternei reintoarceri. Arhetipuri si repetare. Bucuresti: Univers encyclopedic, 1999. 160.
38. Eliade M. Sacrul si profanul / Mircea Eliade. Bucuresti: Humanitas, 2005. 169 p.
39. Eliade M. Yoga. Nemurire si libertate. Bucuresti: Humanitas, 1993. 384 p.
40. Evans-Pritchard E. E. Theories of Primitive Religion. Oxford: Clarendon Press, 1965. 132 p.
41. Freud S. Neue Folge der Vorlesungen zur Einfuhrung in die Psychoanalyse Und Neue Folge. Wien: Druck der Joh. N. Vernay, 1933. 256 s.
42. Geertz C. The Interpretation of Cultures. Selected essays by Clifford Geertz. New York: Basic Books Inc. Publishers, 1973. 470 p.
43. Grant M. The Rise of the Greeks. New York: Charles Scribner's Sons, 1987.
44. Huizinga J. Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008. 247 p.

45. Jung C. G. Erinnerungen, Traume, Gedanken von C. G. Jung. Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffe. Zurich, Dusseldorf: Walter Verlag, 1999. 430 s.
46. Levi-Strauss C. Antropologie structural. Paris: Librairie Plon, 1962. 454 p.
47. Levi-Strauss C. La pensee sauvage. Paris: Librairie Plon, 1962. 397 p.
48. Marcuse H. Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud. Boston: Beacon Press, 1974. 282 p.
49. Mauss M. Manuel d'ethnographie. Paris: Payot, 2002. 190 p.
50. Radcliffe-Brown A. R. Structure and Function in Primitive Society. Essay and Addresses. Glencoe: The Free Press, 1952. 219 p.
51. Snodgrass A. Archaic Greece: The Age of Experiment. London Melbourne Toronto: J M Dent & Sons Ltd, 1980. 236 p.

А. А. Сегреев

**РАСШИРИТЕЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ТЕРМИНА «РЕЛИГИЯ»
В ТРУДАХ РУССКИХ БОГОСЛОВОВ XX В.:
П. А. ФЛОРЕНСКОГО, С. Н. БУЛГАКОВА
И В. Ф. ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКОГО**

Аннотация. В данной статье автор рассматривает наличие расширительного определения термина «религия» в трудах представителей русского православного богословия XX в.: П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова и В. Ф. Рассматривая разработанные богословами варианты дефиниций, автор приходит к выводу, что определения соответствуют современной религиозной картине. Они включают в себя такие аспекты, как терапевтическую и компенсаторную функции религии, индивидуализм, отсутствие какой-то конкретной границы религиозного и, используя терминологию П. Тиллиха, могут иметь конечный предельный интерес.

Ключевые слова: религия, религиозность, философия религии, русское богословие, XX век, Флоренский, Булгаков, Войно-Ясенецкий.

Степень уровня развития какой-либо науки характеризуется содержательной ясностью ее научных понятий. Религиоведение, как наука развивающаяся, и постоянно имеющая дело с новыми феноменами и фактами, имеет, однако, проблему с формулировкой определения термина «религия». Как отмечает К. А. Колкунова, кандидат философских